Universidades Lusíada

Oliveira, Fábio Fidelis de

A mesa da consciência e ordens e o "Universalismo Europeu": uma abordagem institucional da segunda escolástica peninsular em Portugal

http://hdl.handle.net/11067/4349
https://doi.org/10.34628/khyc-f470

Metadados

Data de Publicação 2015

Resumo A fundamentação jurídica e política da Segunda Escolástica, tanto em Espanha quanto em Portugal, delineou uma postura de contestação às proposições imperialistas sustentadoras de um domínio sobre os povos autóctones do continente americano, com base num modelo universalista justificador. Em território português ocorre uma segunda fase da escolástica renovada, ligada à criação da "Mesa da Consciência e Ordens" como órgão do aparato jurisdicional português voltado para o controle moral das ações d...

Palavras Chave Valores sociais - Aspectos políticos, Universalismo, Portugal - política e governo - Século 16

Tipo article

Revisão de Pares Não

Coleções [ULL-FD] LD, s. 2, n. 14 (2015)

Esta página foi gerada automaticamente em 2024-10-12T03:57:06Z com informação proveniente do Repositório

http://repositorio.ulusiada.pt

A MESA DA CONSCIÊNCIA E ORDENS E O "UNIVERSALISMO EUROPEU"
UMA ABORDAGEM INSTITUCIONAL DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA PENINSULAR EM PORTUGAL

Fábio Fidelis de Oliveira[1]

Resumo: A fundamentação jurídica e política da Segunda Escolástica, tanto em Espanha quanto em Portugal, delineou uma postura de contestação às proposições imperialistas sustentadoras de um domínio sobre os povos autóctones do continente americano, com base num modelo universalista justificador. Em território português ocorre uma segunda fase da escolástica renovada, ligada à criação da "Mesa da Consciência e Ordens" como órgão do aparato jurisdicional português voltado para o controle moral das ações do Estado. O debate Caxa-Nobrega reflectiu, neste contexto, por via do ultimo, um pensamento protetor da população indígena estabelecida em território brasileiro, ainda que ao sabor de renovadas conjunturas políticas, no qual se percebem ideias políticas e jurídicas relacionadas com o pensamento da escolástica renovada desenvolvido na Universidade de Coimbra.

Palavras-chave: Mesa de Consciência e Ordens; Universalismo Europeu; Segunda escolástica; Portugal.

1. Perspectiva introdutória

O trabalho aqui desenvolvido pretende abordar as ideias jurídicas e políticas, em suas reverberações institucionais, destacadas pela chamada segunda escolástica diante dos desafios impostos a uma "ética colonizadora" desenvolvida em certo setores europeus no século XVI.

Gestada no ambiente acadêmico ibérico sob a influência dos desafios impostos pelo alvorecer da modernidade e, sobretudo, em contato com os esforços

[1] Doutorando em Ciências Histórico-Jurídicas.

práticos de conquista do continente americano, as ideias próprias à renovação do tomismo ganharam específica conformação na organização jurisdicional lusitana.

Immanuel Wallerstein (2007, p. 27) quando dos seus apontamentos sobre o "universalismo europeu", em capítulo inicial sobre as origens das percepções modernas sobre a fundamentação de valores universais e o direito de intervenção frente à "barbárie", toma por norte analítico a realidade espanhola do período da organização, por Carlos V, da emblemática Junta de Valladolid.

Destacou o referido autor a importância daqueles debates, sobretudo se considerarmos o pensamento de Batolomé de Las Casas, religioso espanhol e antigo bispo de Chiapas que manifestou ferrenha oposição às teses de Juan Ginés de Sepúlveda. O que chama atenção nessa referida "controvérsia" é um severo questionamento a um universalismo eurocêntrico uma vez que Las Casas condenava explicitamente as teses estabelecidas por Sepúlveda no que diz respeito à consideração dos índios como bárbaros que mereciam o jugo da Espanha, nação legitimada para impedir o alastramento do "mal" por parte dos idólatras.

Contudo, a realidade lusitana também foi marcada pelo estabelecimento de debates acerca do tema. Em Portugal, as ideias inicialmente geradas no ambiente acadêmico e que se alinhavam à linhagem teórica de Las Casas e Francisco de Vitória, diferente do modus operandi em território espanhol, chegaram a ganhar configuração permanente em uma estrutura jurisdicional sem precedentes: o Tribunal Régio denominado de "Mesa da Consciência e Ordens".

Sabemos que essa instância jurídica régia teve papel equivalente àquele desempenhado pela Junta de Valladolid, uma vez que chegou a analisar demandas provenientes do contexto americano e que tocavam a "esfera moral" do rei, discorrendo inclusive quanto ao problema da escravização dos índios do Brasil. Contudo, o seu estabelecimento enquanto um tribunal e de caráter permanente assinala características diversas do episódico aconselhamento aos "doutores" conforme a metodologia espanhola.

Diante do referido quadro, aqui pretendemos desenvolver um olhar direcionado para a formação desse tribunal em seus vínculos com as concepções teóricas estabelecidas no período, ou seja, as ideias políticas destacadas do tomismo rearticulado no século XVI.

Aqui, portanto, buscaremos observar a perspectiva lusitana, bastas vezes desconsiderada nas análises sobre o tema, sobretudo nos trabalhos pouco relacionados com as amplas nuances do mundo ibérico que, de modo algum, podem ser resumidas ao universo espanhol.

Ainda nos chama atenção a utilização, nos contornos do presente trabalho, de uma abordagem metodológica não interessada em enfocar tão somente a individualidade de certos pensadores, mas sim uma aproximação das suas ideias como a remontar, a partir dessas questões, uma visualização do período em que estava inserida, também no plano prático, a realidade institucional que se pretende estudar.

Trata-se, pelo exposto, nos passos do que considerou Quentin Skinner (2005, p. 165) de uma visão não interessada em um detido campo do pensamento político, em doutrinadores determinados, mas sim em como, no remontar dessas ideias, poderíamos compreender as sociedades passadas e - acrescentamos nós - lançarmos novos olhares às origens de uma via alternativa ao modelo de universalismo que acabou por predominar.

2. Percurso teório da renovação Escolástica

No pensamento político relacionado com as teses jurídico-teológicas próprias ao século XVI, apresentava-se um claro posicionamento crítico aos pontos de vista que seriam estabelecidos pelos caminhos da modernidade. Novas reflexões sobre a mecânica do poder viriam a lume através do contato com as outras realidades culturais descortinadas pelas conquistas marítimas.

Neste novo mundo a tradição europeia seria defrontada com as indagações naturais sobre as atividades de colonização em regiões já marcadas por redes políticas autóctones. As reflexões jurídicas anteriores não apresentavam referenciais suficientes para a abordagem das inusitadas questões nascidas, seja na própria Europa ou nos novos territórios descobertos.

Dentre essas questões podemos destacar o problema da legitimação do domínio europeu ultramarino, do estatuto jurídico a se atribuir aos povos indígenas e dos pontos envolvendo o conceito e entendimento da chamada "guerra justa", também deve ser ressaltado o impacto da Reforma Protestante e a consequente reação nos desdobramentos do Concílio de Trento, a partir das novas diretrizes doutrinárias destinadas a reestruturar os alicerces políticos eclesiásticos e com clara influência no campo secular.

Nesse período, o próprio Estado surgia como nova e específica estrutura política e demandava necessária renovação no que diz respeito às teorias a ele relacionadas. Assim, a própria reflexão política e, consequentemente, jurídica buscava adaptação aos novos desafios lançados à atuação do ente estadual, defrontado com a necessidade de suporte frente às questões até então nunca refletidas.

Diante desses pontos é que surge, desenvolvida na Península Ibérica, a chamada Segunda Escolástica, Neoescolástica ou Escola Teológico-Jurídica Peninsular, conforme as variadas titulações atribuídas a essa corrente de renovação tomista. Uma vez desenvolvida em intensos câmbios teóricos entre Portugal e Espanha, podemos falar da formação de uma única escola e não de um pensamento autônomo lusitano ou espanhol.

O Professor Martim de Albuquerque (1969, p. 883) utiliza a nomenclatura "Escola Peninsular", justamente para ressaltar a noção de uma unidade ideológica em Portugal e em Espanha, inclusive ao considerar que o que se aborda das reflexões dos teólogos espanhóis do século do ouro se aplica, mutatis mutandis

a Portugal.[2]

Mario Júlio de Almeida Costa (2012, p. 343), conferindo destaque ao fato de que também participavam no movimento vários pensadores portugueses de vulto, fazendo circular autores e ideias entre os dois países considera que "não parece excessivo, portanto, falar-se numa Escola Peninsular de Direito Natural. Que teria repercussões na Europa transpirenaica".

Margarida Seixas (1999, p. 9) observou que a utilização preferencial em seu trabalho, dentre as variadas terminologias atribuídas tais quais "Neo-Escolástica", "Escola Teológico-Jurídica Peninsular", "Segunda Escolástica" e "Escola Espanhola de Direito Natural e das Gentes", seria a primeira e a terceira por considerá-las as mais sintéticas e claras.

A segunda escolástica definiu sua presença como um esforço de retorno ao aspecto chave do tomismo, agora projetado para as necessidades específicas do período, atuando como uma face das respostas à crise do pensamento teológico medieval, não em regime de ruptura, mas de resignificação da própria tradição[3].

Os teólogos peninsulares da época, preocupados em uma resposta alinhada com as novas perspectivas relacionadas à modernidade, representavam o setor privilegiado para a reflexão sobre as abordagens políticas e jurídicas de então, uma vez que temas como a origem e transmissão do poder e o consequente impacto dessas questões na esfera do direito eram preocupações para eles relacionadas com antigas linhagens teóricas, sobretudo no que diz respeito à matriz aristotélico-tomista.

Aqui, o direito natural surge como fruto de uma concepção teocêntrica que o encadeia em uma rede relacionada com a Lei Eterna, a Lei Divina e a própria Lei Natural com seu impacto na chamada Lei Humana. Portanto, uma ordem superior se encontraria a presidir as instâncias inferiores no qual é destacado o próprio Estado e as construções jurídicas, tudo isso existente em função da própria natureza gregária do homem, impressa pela divindade como característica desde o ato da criação.

Importante destacar que os teóricos relacionados com essa escola não se apresentam como meros atores na arena puramente especulativa, uma vez que atuavam tanto na área política própria às funções relacionadas com o labor eclesiástico, com as atividades docentes desenvolvidas nos grandes centros universitários do período, como também junto à política estadual onde, mais de uma vez, se apresentaram como conselheiros dos monarcas.

Sobre esse ponto, a Espanha preferiu a convocação direta desses teóricos como conselheiros quanto aos movimentos políticos capazes de atingir a esfera

[2] Para Martim de Albuquerque, "à escola do Século do Ouro melhor enquadraria a designação de escola Peninsular, a qual teria, além de mais verdadeira, a virtude de por em realce a coesão ideológica hispânica na época de quinhentos".

[3] A resposta elaborada pelo pensamento humanista emergente, diferente do caminho neoescolástico, primava pela contestação direta em regime de clara ruptura com as construções teóricas medievais, percebidas como equívocas e obsoletas.

moral do rei e, por conseguinte, do reino. Já em Portugal, encontramos a criação de instância jurídica específica para o trato desses mesmos assuntos, como foi o caso da Mesa da Consciência e Ordens, um dos Tribunais Régios bastante atuante na realidade quinhentista.

Na busca pelas origens remotas da escola de pensamento aqui abordada, podemos ressaltar, já no século XV, o pensamento dominicano de Tomás de Vio (Cardeal Caetano) e Francisco Silvestri, em um contexto pré tridentino e contra luterano com os comentários para a obra de Aristóteles e São Tomás, inclusive incentivados pelo Papa Leão XIII.

O Cardeal Caetano, em claro combate às teses luteranas, firmou posição em defesa da "razão natural" como elemento autônomo, destacando-se também como acirrado defensor da autoridade papal em sua obra "De auctoritate Papae et concilli utraque invicem comparata e Apologia tractatus de comparata auctoritate Papae et Concilli".[4]

Silvetri, ao seu turno, seguindo a mesma linha proposta pelo Cardeal, expôs em seu tratado "Apologia de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate" suas teses contrárias à reação luterana e atuou, da mesma maneira que Caetano, como veículo de mediação entre a escolástica abordada no século XIII e a renovação do tomismo desenvolvida três séculos depois.

Além dessas primeiras questões destacadas no panorama italiano, o contributo francês se faria sentir através da Universidade de Paris, centro de ensino no qual Francisco de Vitória, o principal expoente da escola peninsular, hauriria suas iniciais bases educacionais.

Em Paris encontramos uma das primeiras elaborações teóricas sobre a licitude da conquista dos novos territórios descobertos através da pena de John Mair, autor filiado ao ponto de vista nominalista e que discorreu sobre a licitude da ascendência europeia sobre os habitantes do novo mundo.[5]

Na fase sequencial (legatária dos primeiros esforços teóricos acima citados, ainda que reformulados em importantes aspectos) encontramos a formação e desenvolvimento da escola de maneira propriamente dita, já aqui em confronto mais amplo com as questões sociais e políticas surgidas no calor dos descobrimentos marítimos e todas as implicações jurídicas dele derivadas (legitimação da aquisição dos territórios, o trânsito pelos mares, novas questões econômicas e o trato com os povos das regiões descobertas).

A segunda escolástica, naquilo que podemos titular como sua primeira fase de desenvolvimento, teve como grandes centros de pensamento os ambientes

[4] Segundo Margarida Seixas (1999, p.18), o Cardeal Caetano além de desenvolver seu pensamento sobre as obras de Aristóteles e as próprias sagradas escrituras com destacada "independência crítica" pode ser visto como um "autor de transição", cujas "aberturas seriam aproveitadas pelos hispânicos da Segunda escolástica".

[5] Tese desenvolvida nos comentários a Pedro Lombardo. Para Mair essa possibilidade estaria relacionada com missão de difusão do cristianismo e pela noção de que os silvícolas seriam seres culturalmente inferiores àqueles que atuariam na pregação do Evangelho.

acadêmicos das cidades de Salamanca e Alcalá. Identificamos, nesse panorama, alguns dos seus principais expoentes nas figuras de Bartolomeu de Las Casas, Francisco de Vitória e Domingos de Soto.

Em Salamanca, como importante foco da renovação do pensamento escolástico, emergia o Convento de Santo Estevão, como núcleo organizado pelos esforços dominicanos que, inclusive, forneceria à Universidade estabelecida na mesma cidade alguns dos seus mais destacados professores[6].

Como postulado básico dessa fase de desenvolvimento da escola citamos a concepção, relacionada com a origem e natureza do poder, que o mesmo residiria em última análise, junto à própria comunidade. Por esta concepção o poder viria de Deus diretamente para a estrutura comunitária, em razão dos próprios homens (e, por derivação, também a própria comunidade de homens) disporem do elemento político em sua constituição natural.

Estaria assegurada, através deste entendimento, a origem do poder em Deus, contudo, há um claro afastamento de qualquer pretensão de transmissões diretas deste poder ao soberano. O entendimento o novo escolasticismo claramente destaca a via indireta pela qual os monarcas assumiriam o exercício do poder.

A defesa do clamado "direito divino dos reis" não lograria acolhimento nas proposições dos autores da Segunda Escolástica e merece o devido destaque, ainda que com o devido cuidado quanto às limitações teóricas do período, que a visão de uma origem claramente democrática do poder, tem a sua marca nos pioneiros teóricos peninsulares, ainda que os mesmo não facultassem maiores desenvolvimentos para a ideia de um exercício também democrático.

Sobre essa temática, Francisco de Vitória, o líder inconteste da segunda escolástica em suas origens e na influência também estabelecida na fase posterior, destacou o afastamento do poder exercido temporalmente das pretensões universalistas tanto do papado quanto da ideia "imperial", uma vez que apontava a própria origem e proveito da força política como inerente a essa mesma comunidade.

Para Vitória[7] e os seus sequenciais seguidores, para além do impacto dessas ideias na negação de uma justificação absolutista a evocar o direito divino dos reis, encontra-se também a rejeição de uma possível concentração dos poderes temporais por parte do pontífice, tese prontamente afastada com a ideia de uma incidência temporal apenas indireta e sempre relacionada com o comprometimento de questões de fundo espiritual, essas sim próprias e naturais ao campo de ingerência papal.

Tal questão, presente em uma antiga tradição de debates acerca das relações e limites (ou ausência deles) entre a esfera espiritual e temporal remonta ao ponto

[6] Sobre a questão destacamos os importantes trabalhos de Luciano Pereña (La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de America) e Fr. Luiz G. Alonso Getino (El maestro F. Francisco de Vitória y el renacimiento filosófico teológico del siglo XVI).

[7] Sobre a temática do poder, destacam-se as relações "De potestate Ecclesiae prior", "De potestate Ecclesiae posterior" e "De potestate Papae ei concilii".

de vista de Tomás de Aquino, em suas preocupações acerca das organizações políticas, vistas por ele como filhas da natureza humana e, portanto, obras que não estariam relacionadas com a imperfeição ou "queda", segundo apontava a própria concepção patrística.

Ao assumir uma postura mais otimista diante das organizações políticas temporais, o Aquinate lança as bases para o entendimento de uma possível visão de equilíbrio entre essa ordem e aquela de origem espiritual, contudo, segue a mesma linha agostiniana quando não se furta em considerar que a estrutura política estadual deve estar voltada para a condução do homem ao supremo bem.[8]

Neste ponto, os autores da segunda escolástica buscaram destacar com bastante ênfase a concepção de duas ordens distintas, caminhando pelo percurso teórico de Tomás de Aquino na defesa de uma origem natural do poder e, por consequência, na noção de que ele repousa na própria comunidade.

Outro ponto sensivelmente ligado às percepções anteriormente descritas tem relação com a questão indígena, uma vez que abordou as possibilidades "legitimas" de ocupação dos territórios americanos no entendimento de uma clara "liberdade política" atribuída aos habitantes das terras descobertas. Para Vitória os índios deveriam ser vistos como claros proprietários dos territórios, fato que apenas autorizaria uma intervenção dos estados europeus através da ocorrência de certas causas (títulos legítimos), quais sejam: ensejo de uma "intervenção humanitária"; permissão dos próprios índios; em caso de guerra justa, numa ação em apoio a um aliado e numa espécie de "tutela" à comunidade indígena que não pudesse se firmar em uma organização estável.

Nesse ponto encontramos as correlações naturais entre o pensamento espanhol presente na contenda teórica entre Sepúlveda e Las Casas, no qual o antigo bispo de Chapas representava os naturais esforços predominantes nos meios acadêmicos, com o ensino de Francisco de Vitória que, depois de sua morte, ganharia a devida publicação embora suas ideias já circulassem desde muito.

Quando lançamos um olhar mais detalhado sobre os debates que se seguiram no Reino de Espanha encontramos um ambiente acadêmico que claramente contrastava com a visão imperialista predominante nos esforços da Coroa. Todo esse posicionamento "contestador" mantinha as suas raízes em uma fidelidade teórica aos postulados tomistas que enxergavam, via direito natural, o dever de respeito às estruturas políticas estabelecidas mesmo em sociedades "pagãs".

Os reflexos do pensamento de Vitória, verdadeiro líder teórico do que podemos nominar como "Escola de Salamanca" ainda se fariam sentir no ensino e defesa teórica de outros teólogos-juristas ou mesmo no campo especifico dos

[8] Tomás de Aquino, em seu "De regno" (1997, p.27), discorre acerca da direção com a qual o poder temporal deveria conduzir os homens, no destaque para a noção de que os homens manifestam a "precisão daquele cuidado espiritual" capaz de conduzi-lo ao "porto da salvação eterna".

catedráticos da faculdade de leis, quais Gregório López, Fernando Vázquez de Menchaca, António Gómez e Juan de Orozco.

Em território dos juristas-teólogos, Diego de Covarrubias, um dos catedráticos que gozou de grande prestígio naquele século, caminhou por esse mesmo percurso, constituindo-se, na opinião de Luciano Pereña (1986, p. 47), uma das fontes mais importante depois de Vitória e Soto.

Firmadas as referidas bases da escolástica renovada pelos trabalhos dos autores dessa primeira etapa, destacamos como centros de pensamento relacionados com uma segunda fase os círculos acadêmicos das cidades lusitanas de Coimbra e Évora. Como os mais importantes representantes deste período citamos as personalidades de Francisco Suárez, com a sua importante atuação e produção coimbrã, e Luís de Molina, com suas contribuições enquanto professor da Universidade de Évora.[9]

Nesta segunda fase, as principais preocupações estabelecidas pelos autores buscavam gravitação em portos mais afastados daqueles experimentados por professores como Francisco de Vitória, ou seja, contavam com certo distanciamento temporal do grande impacto produzido pelos descobrimentos e o clima político próprio ao período.

Se tomarmos como objeto de nossas análises o percurso teórico estabelecido entre Francisco de Vitória e Suárez, encontraremos cenários sociais e políticos diversos e com especificidades que atuaram em uma nova visão do legado tomista repassado aos professores de Coimbra e Évora, pelos esforços dos primitivos entendimentos dos mestres de Salamanca e Alcalá.

Há nos autores dessa segunda fase um marcado clima pós-tridentino, onde o destaque para a liberdade como elemento contrário às posturas deterministas se faz presente com grande ênfase. Noutro aspecto, pode ser observada também, uma natural progressão quanto aos postulados tomistas refletidos anteriormente.

A ênfase no problema da liberdade constitui uma clara postura de reação às propostas deterministas lançadas pelas correntes da Reforma, questão bastante sensível nessa fase da Segunda Escolástica que corresponde, essencialmente, aos esforços católicos de defesa à difusão protestante dentro do ambiente acadêmico de reinos profundamente católico-romanos como Portugal e Espanha.

Não sem razão, também é perceptível uma postura de maior liberdade teórica no que diz respeito às reflexões de Tomás de Aquino, tendo em vista que é aprofundada, através do destaque conferido aos autores próprios dessa fase, mais ampla autonomia atribuída à ordem jurídica positiva, isso sem falarmos em rompimentos abruptos com aquilo que já marcava presença na fase precedente de desenvolvimento do pensamento peninsular.

[9] Como autores também ligados a essa fase citamos ainda, José de Acosta, Juan de Mariana, Pedro Fonseca, Pedro Simões, dentre outras personalidades tipicamente relacionadas com a ordem jesuíta.

Noutro ângulo, também são aprofundados os postulados contrários à concentração de poder monárquico em bases de um direito divino com a concessão de poder de modo direto à figura do rei por parte de Deus, e é também demarcado um sutil reforço ao poder do papado, ainda que na manutenção do destaque de sua prioritária vocação para questões de fundo espiritual.[10]

Por todos os eventos políticos citados anteriormente, entendemos a influência do tempo histórico vivenciado por esses autores sobre as suas obras e ensino. Portanto, a tradição tomista seria enriquecida com novas percepções e inclinações em natural resposta aos ventos de renovação que o próprio período se encarregava de exigir.

Nessa segunda etapa, as perspectivas estavam abertas a uma ênfase que acabaria por considerar de maneira mais acentuada a importância da ação da vontade nos círculos da lei humana, Ou seja, a lei entendida como produto direto na vontade, considerando as implicações de um afastamento dos postulados tomistas a maneira do que os pensadores nominalistas já haviam considerado.

Essa percepção caminharia para o reconhecimento de um direito natural relacionado com adaptações às circunstâncias factuais, levando em consideração sua possível contingência espacial e temporal. Alguns analistas do período enxergam em questões dessa natureza os elementos mais tarde aproveitados pelo futuro pensamento jusracionalista gestado e desenvolvido nas centúrias posteriores.

A concepção de poder relacionada com essa segunda fase da Escola Peninsular tem relação com o entendimento dos autores jesuítas acerca das justificações para a concentração das forças políticas no modelo absolutista, daí a acentuação popular ser a marca das tentativas de diminuição das pretensões reais que faziam frente aos próprios interesses eclesiásticos.

Apesar disso, seguindo a mesma linha dos autores do que denominamos como primeira, também não é colocada nas mãos do papado a concentração de poder conforme a defesa das antigas teses hierocráticas. Contudo, mantinha-se preservada tanto uma filiação à linhagem tomista ao mesmo tempo em que seguiam intocadas as diretrizes políticas do papado, uma vez que estes novos escolásticos também esclareciam sua rejeição à ideia de sobreposição entre elementos temporais e espirituais, por parte do rei.

Bastante conhecida foi a reação católica à doutrina estabelecida por Jaime I, monarca que, por via teológica, lançava-se na defesa de seus interesses políticos, posto que, com a elaboração de sua "Apologia do juramento de fidelidade", buscava a chefia dos súbditos na ordem secular e religiosa.

Com o surgimento da obra encomendada pelo monarca no ano de 1608, discutia-se também a não interferência de uma determinação pontifícia nos vínculos entre os súditos e o rei, uma vez que a possibilidade de interferências

[10] Sobre esse tema, destacamos como referência para o período a obra de Suárez "Defensio Fidei catholicae et Apostotolicae."

dessa natureza por ocasião do decreto de excomunhão à figura do monarca estava, nessa linha, expressamente fora de questão.

A condenação aos propósitos de Jaime I não tardaria, sobretudo através do Cardeal Belarmino, reconhecido como formulador da concepção de um poder indireto, a entender da possibilidade de interferência temporal papal sujeita à manutenção dos interesses eclesiásticos[11]. Em sequência, uma "obra-resposta" requisitada pelo Papa Paulo V a Francisco Suárez (Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae) veio combater ponto a ponto as ideias monarcófilas defendidas pelo soberano inglês.

De toda sorte, mantinham-se as prerrogativas papais quanto à transmissão de seus poderes espirituais por parte de Deus, valendo lembrar o destaque para a possibilidade, ainda que restrita, de sua interferência em questões temporais, ou seja, fugia-se de qualquer entendimento de supremacia absoluta, mas mantinha-se a prerrogativa de uma superioridade espiritual, fim último de todas as realidades políticas, embora já consideradas em círculos distintos e diversos, mas não incomunicáveis.

Para além de Suárez, Luiz de Molina, lente de prima em cânones na Universidade de Évora, encontramos as marcantes reflexões jesuítas que presidiram os escritos desta segunda etapa do escolasticismo. Molina é, inclusive, apontado por muitos como um dos pais da concepção de uma "ciência média", entendida como ponto de equilíbrio entre as posturas excessivamente voltadas à defesa do livre-arbítrio e aquelas radicalmente relacionadas com um determinismo.[12]

Outros autores ainda podem ser elencados como naturais partícipes dessa segunda etapa de renovação das ideias tomistas, mesmo aqueles não pertencentes à Companhia de Jesus como é o caso do Frei Serafim de Freitas, doutor em cânones pela Universidade de Coimbra que elaborou sua importante contribuição através da obra De iusto imperio Luistanorum Asiatico[13].

Por todo o exposto, tanto na realidade espanhola quanto portuguesa conseguimos detectar vozes dissonantes a uma postura universalista eurocêntrica e justificadora do não reconhecimento da legitimidade das autoridades políticas estabelecidas no continente americano pelos povos autóctones. Contudo, conforme destaca Wallerstein, o campo das observações intelectuais ganhou acentuada distância da operacionalidade política:

---

[11] Jaime I ainda viria a patrocinar a divulgação de uma réplica à condenação de suas teses através da reedição da "Apologia" acrescida do contra-ataque às posições de Belarmino. O Cardeal, ao seu turno, novamente se posicionaria sobre o tema através da obra "De potestate summi pontificis in rebus temporalibus".

[12] Opinião defendida por alguns pesquisadores como Manuel Ferreira Patrício (1998, p.165).

[13] Além do citado frei mercedário, podemos também nos referir a outras personalidades como as de Diego de Covarrubias e Vazquez de Menchada como autores que contribuíram para o desenvolvimento das ideias neoescolásticas dessa etapa.

É claro que a realidade social do que ocorreu foi menos gloriosa do que o quadro a nós apresentado pelas justificativas intelectuais. A discrepância entre a realidade e as justificativas foi duramente sentida e expressa de várias maneiras pelos que pagaram o preço na vida pessoal e coletiva. Mas ela também foi notada por diversos intelectuais oriundos dos estratos dominantes. Assim, a história do sistema-mundo moderno envolveu igualmente um constante debate intelectual sobre a moralidade do próprio sistema. (WALLERSTEIN, 2007, p. 30).

Traçadas essas linhas, ainda que breves, sobre os alicerces da Segunda Escolástica, levando em consideração as ênfases próprias a cada uma das fases desse amplo movimento, direcionaremos, daqui por diante, o nosso olhar para as repercussões destas ideias no campo da organização judicial portuguesa do período, mais especificamente para a denominada "Mesa da Consciência e Ordens".

3. A organização jurisdicional portuguesa: a mesa da consciência e ordens

Contudo, ao relacionar o "espírito" deste período com a questão institucional, encontramos a elaboração, em Portugal, de um tribunal sui generis tanto ao contexto europeu além dos Pirineus quanto da própria saída espanhola que, apensar da formação de várias juntas para a consulta quanto aos problemas da "consciência" do soberano, nunca estabeleceu uma instituição permanente e com influência sistemática sobre importantes pontos da logística judicial da época.

Martim de Albuquerque (1983, p.195) já chegou a salientar, junto ao trabalho que inicialmente aprofundou a visualização da questão, que Portugal respeitava "o princípio fundamental de que os governantes estão vinculados à ordem jurídica" em seu aspecto divino, natural e positivo, sendo este princípio realizado em sua "expressão prática" através da atividade dos tribunais. Assim, considerou o citado autor que, desde cedo, podemos verificar o estabelecimento de "órgãos judiciários competentes para os casos em que o governante se opunha aos súditos".

A atuação portuguesa, estabelecida no continuísmo da tradição materializa como instância jurídica afinada com esses propósitos a "Mesa da Consciência", criada em 1532 e posteriormente denominada "Mesa da Consciência e Ordens" sendo um órgão do judiciário formado por teólogos, prelados e juristas. António Pedro Barbas Homem (2000, p.40), nos lembra que a implementação de um órgão com as contornos acima referidos é característica da orientação própria ao reinado de Dom João III e que a orientação para a sua criação estava inserida em uma realidade bastante ampla, pois "As funções da instituição são peculiares no contexto europeu" uma vez que "constituída essencialmente por teólogos", sendo ela uma "jurisdição superior especializada nas matérias de consciência do príncipe".

O mesmo autor também destaca que a alteração da nomenclatura do tribunal para "Mesa da Consciência e Ordens" se processou quando "por bula apostólica de 4 de janeiro de 1551 foi determinada a união in perpetuum dos Mestrados das Ordens Militares de Cristo, Santiago e Aviz à Coroa Portuguesa". Destaca ainda que a mesa tinha jurisdição sobre os mestrados, os cativos e sobre a Universidade de Coimbra, detendo ainda autoridade para consultar o rei nos assuntos que tocassem à sua consciência, tendo regimentos em 24 de Novembro de 1558, 3 de janeiro de 1561, 20 de junho de 1567, 12 de agosto de 1608, 23 de Agosto de 1640, 12 de Agosto de 1643.

A concepção da observação da "consciência" do príncipe materializava a tendência moralizadora das atividades do monarca, onde as estruturas teológicas predominavam para a análise desta questão. Portanto, uma abordagem do controle da consciência do soberano passava pela percepção de que o "corpo místico" do rei comunicava-se com toda a estrutura do Estado, daí a relação entre as atitudes políticas assumidas por parte do monarca com a criação de um órgão que evitasse uma consequente "contaminação" do próprio Estado.

O Professor Paulo Merêa relaciona, inclusive, a contribuição da tradição, equacionada nesse período, onde:

A ideia da sujeição do rei à lei, na qual se traduziam as aspirações mais ou menos precisas a um regime de legalidade, a um "Estado de direito", era uma ideia divulgada e que a cada passo se encontra expressa, não só nos escritos dos jurisconsultos, mas mesmo nos escritores não políticos. (MERÊA, 1923, P.19).

Alguns estudiosos do tema chegaram a considerar que a Mesa da Consciência tratava-se tão somente de uma manifestação e instrumento do absolutismo, deixando de lado uma abordagem mais detida e que pudesse avaliar as intervenções limitadoras do campo de ação abusivo do próprio soberano, ou mesmo os seus reflexos em longo prazo.

Em sentido reverso, as considerações pioneiras na abordagem do tema tecidas pelo professor Martim de Albuquerque (1983, p.187), observam criticamente o campo relacionado com as atividades desse órgão do judiciário português quinhentista ao apontar dois aspectos por ele considerados como usualmente não analisados: o fato deste órgão representar uma espécie de freio à influência política da Cúria Romana e sua incidência ética ao barrar os abusos possivelmente cometidos pelo monarca.

A primeira questão se encontra patente nas seguidas manifestações de reprovação, por parte de setores do clero, quanto à manutenção de uma instância judiciária com a "Mesa", justamente pelas medidas que poderiam ser tomadas pelo rei e que contariam com a justificação de teólogos e juristas não necessariamente afinados com os ditames de Roma.

António Pedro Barbas Homem (2006, p.178-179), sobre este ponto, salientou que o fato da "Mesa da Consciência" ter se estabelecido como um órgão de recurso à Coroa "como de recurso a juiz eclesiástico se tratasse" repercutiu para a formação de uma "interpretação política" em que o citado tribunal régio

"representaria uma intervenção dos reis de Portugal para usurpar a jurisdição eclesiástica".

A segunda questão pode ser visualizada pela observação da própria atuação do citado tribunal régio, tanto nas questões sobre as quais buscou se debruçar quanto nas pontuações dos cronistas do período que sinalizavam para a presença dos "freios do poder" exercidos por tal instância.

Neste quadro, não ficaria o poder político estabelecido no Renascimento português desvinculado de freios por parte da teologia e, destacamos, pelo direito que a ela estava expressamente vinculado. Interessante notarmos, seguindo o mesmo esteio do que já foi objeto de análise do professor Martim de Albuquerque, as semelhanças entre o estabelecimento da Mesa da Consciência em Portugal com a teorização de Giovanni Botero acerca de um "Consiglio de Coscienza" influenciado por uma via de uma "Razão de Estado" alicerçada em bases éticas fornecidas pela própria tradição cristã.

Contudo, os desdobramentos da Segunda Escolástica em sua feição jurídica institucional - conforme o quadro da criação do tribunal régio acima referido - guardam estreitas relações com as principais preocupações traçadas pelos trabalhos dos tratadistas do período.

Se nos referimos aos elementos presentes no suporte doutrinário dado aos monarcas espanhóis, sobretudo no que podemos denominar como a "Escola de Salamanca", também encontramos em território português os elementos indispensáveis ao diálogo institucional que, inclusive, tinha por eco a manutenção da Mesa da Consciência e Ordens.

Na sondagem desta questão devemos passar ao específico enquadramento do momento de transição entre as etapas de desenvolvimento da Segunda Escolástica Peninsular. Este momento tem o seu início na transposição da tradição da escolástica renovada em bases dominicanas (Universidade de Salamanca) para o ambiente acadêmico lusitano que acabara de ser transferido para a Universidade de Coimbra sob os auspícios de Dom João III.

Na transposição acima referida, destacamos a figura do Doutor Martim de Azpilcueta Navarro, lente de cânones da Universidade de Salamanca que, redirecionado por acordos políticos entre os monoarcas de Portugal e Espanha, passa a integrar o quadro de docentes em Coimbra e, com ele, também logra transferir alguns estudantes portugueses que, mais confortáveis com o ambiente de ensino em território pátrio, não hesitaram em finalizar os estudos na "Atenas" lusitana.

Dentre os alunos transferidos da Espanha para Portugal, encontrava-se o futuro Padre Manuel da Nóbrega, importante personagem nos desdobramentos relacionados junto ao território brasileiro.

O Doutor Navarro, contemporâneo de Francisco de Vitória, o indiscutível máximo expoente dessa primeira etapa da segunda escolástica, ao ser transferido de suas atividades docentes da Universidade de Salamanca para Coimbra, leva consigo, inegavelmente, as matrizes das reflexões jurídico-teológicas que tanto

definiram a fama daquela instituição.

Nóbrega, discípulo de Navarro (como todos aqueles que perfilaram as cadeiras discentes da Universidade de Coimbra naquele lapso temporal), é também transferido de Salamanca, onde ingressara como estudante, para a renovada instituição portuguesa novamente estabelecida em território coimbrão. Assim, em Portugal, entrou em estreito contato com o ensino de Navarro e, posteriormente, aderiu à Companhia de Jesus.

Observamos aqui, como ponto que buscaremos desenvolver na sequência dessas nossas reflexões, a confluência de duas etapas do pensamento escolástico peninsular a interagir, sobretudo, nos desdobramentos práticos dessas ideias por ocasião dos primeiros debates jurídicos realizados em território brasileiro. Esses debates contaram com a decisiva marca da atuação da Companhia de Jesus, sobretudo na pessoa no Padre Nóbrega, aquele que seria eleito como o primeiro dos seus provinciais.

Nesta questão é que deveremos volver o campo de nossa abordagem para a determinação, emanada de um órgão do judiciário português, para a organização, em território brasileiro, de uma junta de teólogos e juristas com o objetivo de discutir um problema típico dos desafios enfrentados pela colonização lusitana naquela região.

Falamos, portanto, de uma requisição da Mesa da Consciência para que fosse emitido um parecer sobre a escravização voluntária dos índios do Brasil em razão de uma ampla mobilização de informes e requisições que, conectadas à competência daquele tribunal régio, tiveram como resultado a sua mobilização para a observação do problema junto àqueles domínios de além-mar.

Tal questão assumia feições bastante delicadas e foi objeto de reiterados petitórios por parte de membros da Companhia de Jesus no período, sobretudo por parte do Padre Manuel da Nóbrega, no sentido de que as autoridades da metrópole se manifestassem diante dos abusos e excessos ocorridos no Brasil. O problema girava ao entorno da liberdade dos índios no território brasileiro, mais especificamente, sobre a possibilidade (e os limites) desse contingente dar a si mesmo ou os próprios filhos menores como escravos.[14]

Como veremos, a manifestação do Padre Nóbrega sobre a questão está intimamente relacionada com uma ordem emanada da "Mesa da Consciência e Ordens" para que, no próprio território Brasileiro, fosse emitido um parecer a respeito do problema por uma junta de doutores que se encontravam vinculados ao Colégio Jesuíta da Bahia, constando de maneira expressa na própria diretiva do citado tribunal português a inclusão de Nóbrega como um dos integrantes dessa junta.

[14] Encontramos a fonte histórica das considerações do Nóbrega em um documento conservado na Biblioteca da cidade de Évora, o códice CXVI/1-33 em suas folhas 145-154 V, conhecido como "O Códice dos Índios". Trata-se de um manuscrito do período contendo a transcrição de missivas jesuítas sobre as questões indígenas. Foi publicado, por primeira vez, pelo Padre Serafim Freitas em 1938, no Jornal do Comércio (Rio de Janeiro).

Interessante compreendermos que o debate doutrinário que seria estabelecido entre o ponto de vista da junta e aquele emitido posteriormente pelo Padre Nóbrega (já que o mesmo naquele período não participara da junta por se encontrar na capitania de São Vicente) se encontra inserido em uma ampla problemática bastante própria aos desafios jurídicos encontrados no panorama dos descobrimentos marítimos.

Podemos, deste modo, remontar as origens da questão indígena em sua amplitude, no que se refere ao âmbito português, ao documento intitulado como "Súmula de doutrina que inspirou a nossa acção civilizadora", encomendada por D. João III e, ao que tudo indica, com datação estimada no ano de 1530.[15]

Oito anos depois, ou seja, apenas em 1538, o célebre Fr. Francisco de Vitória passou a abordar a questão dos direitos de conquista da Espanha frente aos habitantes do novo mundo, não levando em consideração a noção de "escravidão natural" e alicerçando sua interpretação do conceito de "guerra justa". Em sequência, ainda no universo espanhol, em 1550 estabeleceu-se o conhecido debate entre os dominicanos Bartolomé de Las Casas e Sepúlveda.

Contudo, a esfera prática do contato com os índios, as iniciais observações geradas pelo encontro do europeu com os primeiros habitantes do continente americano, quanto à atuação de Portugal, devemos ao Padre Manuel da Nóbrega que, antes de emitir sua opinião quando convocado pela Mesa da Consciência e Ordens, deve ser visto, em última análise, como fomentador da própria consulta convocada por esse Tribunal Régio, uma vez que atuou o quanto pode no sentido de chamar a atenção dos seus superiores e das demais autoridades constituídas para os problemas e abusos gerados, muitas vezes pelos próprios portugueses.

Entendemos que, ao apelar para as várias autoridades, fossem elas civis ou jesuítas, o Padre Nóbrega conseguiu fazer chegar às instancias estaduais portuguesas a gravidade da questão, motivo pelo qual em 1566, por ordem do Rei Dom Sebastião (ainda na regência do Cardeal Infante) seguiu-se a convocação de uma junta estabelecida da Bahia para que fosse devidamente debatido o assunto.

Ao que tudo indica o mestre de casos de consciência do Colégio da Bahia, o Padre Quirício Caxa, deve ter atuado como teólogo da referida junta, pelo menos é o que entendemos em razão da resposta de Nóbrega ao parecer emitido por Caxa que, ao seu turno, também é totalmente transcrito.

As duas respostas emitidas pela Junta convocada pela Mesa da consciência deveriam abarcar as seguintes questões: se um pai poderia vender um filho em estado de "grande" necessidade e se o índio poderia vender a si mesmo, quando maior de vinte e um anos.

Nóbrega chegou a elaborar uma primeira opinião, que não sobreviveu ao tempo, e que foi devidamente respondida por Caxa. Sabemos, contudo, tanto dessa resposta de Caxa quanto da réplica de Nóbrega, porque esse último transcreveu em sua última resposta às considerações de Caxa.

[15] Data provável apontada por Martim de Albuquerque (1983, p. 121).

No que se refere às questões formuladas pelo Tribunal Régio, o Padre Caxa respondeu afirmativamente, abrindo plena possibilidade para que nos casos em que apenas uma "grande" necessidade se abatesse já se pudesse observar a possibilidade de escravidão voluntária dos índios nos quadros aqui referidos, sem que para isso a configuração de uma "extrema" se fizesse característica imprescindível.

A opinião do Padre Caxa, ao alargar as possibilidades de escravidão voluntária na angulação que fora disposta, ou seja, de uma possibilidade inicialmente restrita a uma situação "extrema" para uma situação apenas "grande" filia-se a um posicionamento do tipo "subjetivista" que seria, diga-se de passagem, a manifestação plena do pensamento jesuíta da escolástica renovada, sobretudo junto a Universidade de Évora com as reflexões de Molina.

Contudo, o objetivismo, em claro afastamento da perspectiva de que um direito (como o da liberdade) poderia ser livremente disposto por seus titulares, era o ponto de vista usualmente herdado da tradição ibérica. Falamos aqui de uma tradição ibérica estabelecida através da primeira etapa do pensamento escolástico, posto que bastante ligada à elaboração teórica dominicana e que encontrava eco na universidade de Coimbra através do próprio ensino do Doutor Navarro e, por conseguinte, com desdobramentos na defesa de Nóbrega, filho espiritual e intelectual da Atenas Lusitana.

Nóbrega, embora Jesuíta, representava o ponto de vista corrente e naturalmente exportado para o ambiente da Companhia de Jesus que, apenas mais tarde, se afastaria desses postulados. O padre Nóbrega, buscando sempre como suporte de suas argumentações a realidade factual, deixa claro que, em sua opinião, os limites da determinação jurídica de uma causa "extrema" deveriam ser mantidos.

Dos vários pontos levantados por Nóbrega ainda encontramos a opinião de que evocar uma "guerra justa" como agente legitimador da questão, por ter sido o Bispo Sardinha devorado pelos Caetés seria estender os limites do caso a outros grupamentos indígenas que não guardavam nenhuma relação com o ocorrido.

A questão de uma possível coação exercida pelos portugueses junto aos grupos indígenas aprisionados e vendidos também é levantada pelo jesuíta lusitano uma vez que, segundo percebia, o temor e o engano atuariam decisivamente sobre o tema. Assim, progride Nóbrega em seus pontos de vista até considerar que a casuística apontada quanto aos índios da Bahia deveria ser considerada injusta a sua escravização se, para tanto, tivessem contribuído os cristãos com as suas "sem-razões", injustiça essa claramente percebida pelos próprios "línguas do Brasil".

Os reflexos futuros da "resposta" do Padre Nóbrega, se não sentidos de maneira imediata, tornaram-se presentes na legislação de 20 de março de 1570, quando Dom Sebastião, referindo-se ao conhecimento das modalidades ilícitas de escravização dos Gentios do Brasil e destacando os problemas de "consciência" relacionados com essas práticas, estabeleceu que só poderiam ser cativos os ditos

gentios em caso de guerra justa e, mesmo assim, contando com o aval do rei ou do governador, e por ocasião do ataque antropofágico direcionado aos demais índios ou mesmo os portugueses.

A importância do dispositivo legal em questão ainda se estabelecia nas precauções, por ele tomadas, no sentido de reforçar a cumprimento de suas determinações uma vez que impunha às "pessoas, que pelas ditas maneiras lícitas cativarem os ditos Gentios" seriam obrigadas nos dois meses seguintes, a procederem no registro dos índios cativos nos livros específicos para se poder ver, segundo a referida lei, "e saber quaes sam os que licitamente foram cativos, e senhorio".

Nesse dispositivo legal, encontramos a clara menção de Dom Sebastião sobre a sua consulta feita à Mesa de Consciência e a sua "conformação" aos ditames daquele tribunal régio. Assim, vemos claramente os ecos dos informes e reivindicações de Nóbrega, seja na constante provocação das autoridades portuguesas, inclusive sediadas em Lisboa, através da mobilização de seus superiores jesuítas devidamente informados por uma intensa produção de missivas, como também na sua sumária manifestação contrária ao ponto de vista do Padre Caxa.

Não obstante certa vontade política de estabelecer medidas que controlassem o abuso, as legislações que se seguiram à questão não mantiveram o mesmo condão, variando ao sabor das mesmas influências políticas que estabeleceram, de maneira inicial no reinado de Dom Sebastião, a escuta aos pontos de vista defendidos, primordialmente, em território brasileiro pelo Padre Nóbrega.

O pioneirismo de Nóbrega quanto às reivindicações que acima expusemos deve ser apontado uma vez que o mesmo chega, em certa medida, a questionar o aval régio conferido à aceitação da escravização voluntária em um território onde esta prática não existia antes da própria ação colonizadora.

Nesse sentido, parece-nos que a tese de aceitação das determinações legais estabelecidas no sentido de uma interpretação não alargada, como queria o Padre Caxa, alinha-se ao que era possível fazer com as possibilidades jurídicas existentes. Contudo, pairam, nas reflexões do Jesuíta português, traços de uma implícita reprovação de um hábito, de per si, julgado como nocivo.

Esse aval definitivo às teses protetoras à liberdade dos índios teve apenas a sua completude no período pombalino, quando através da denominada "Collecção dos Breves Pontifícios e Leys Regias, que forão expedidas, e publicadas desde o anno de 1741, sobre a liberdade das Pessoas, Bens, e Commercio dos índios do Brasil". Ficou determinada, de maneira definitiva, embora tardia, a liberdade dos primeiros habitantes das terras brasileiras naquilo que constitui um corpo legislativo reafirmador do que se denominava por "direitos naturais" desses povos.

4. Considerações finais

Neste sentido, retomando o fio condutor da casuística abordada nos tópicos precedentes buscamos relacionar as fundamentações jurídicas e políticas da Segunda Escolástica que, estabelecidas tanto em Espanha quanto em Portugal, delinearam a formação de uma postura de contestação às proposições imperialistas sustentadoras de um domínio sobre os povos autóctones do continente americano na utilização de um modelo universalista justificador.

Em território português, assinalamos o desenvolvimento de uma segunda fase da escolástica renovada, contudo, no ambiente de transposição dessas duas etapas encontramos a construção da materialização institucional dessas reflexões na criação da "Mesa da Consciência e Ordens" como órgão do aparato jurisdicional português voltado para o controle moral das ações do Estado.

Interessante percebermos como esse órgão atuou, quanto aos problemas americanos, em vários momentos até a oportunidade de uma saída legislativa protetora desses povos na dimensão de sua liberdade, mesmo que estabelecida em um árduo caminho de flutuações políticas. Contudo, o que aqui merece o nosso destaque é a visualização das especificidades lusitanas que, de maneira institucional, também interagiu com o discurso não predominante, ou seja, no reconhecimento de uma postura mais relativista.

Quando a instância jurisdicional portuguesa voltou o seu olhar para os problemas de caráter moral existentes no contato com os iniciais habitantes das terras brasileiras encontrou suporte no pensamento acadêmico que também a sustentava.

O debate Caxa-Nóbrega, uma vez estabelecido mediante a inicial requisição da "Mesa da Consciência", segundo o desenvolvimento que no presente trabalho nos esforçamos em esboçar, repercutiu em uma série de medidas protetoras da população indígena estabelecida em território brasileiro, ainda que ao sabor de renovadas conjunturas políticas.

Padre Nóbrega, inclusive, seguindo as mesmas bases teóricas estabelecidas pela matriz peninsular, pode ser visto como iniciador em território brasileiro, do ensino das "questões de consciência" uma vez que foi primeiro a lecionar, já no ano de 1556, sobre a temática ainda no Colégio Jesuíta de São Vicente. Digno de nota a presença de um claro espírito adaptativo obtido da realidade presente no âmbito geral de sua formação e movimentação futura.

Conforme narrado anteriormente, deve ser acrescida a noção de que, nas teses por ele defendidas nos conflitos relacionados com a escravização do índio brasileiro, encontramos a transposição das ideias políticas e jurídicas relacionadas com o pensamento da escolástica renovada desenvolvido na Universidade de Coimbra.

A essa transposição da cultura jurídica que, naquele período, era manifestada em um dos grandes focos universitários peninsulares, devem também ser acrescidos os esforços empreendidos, por parte do Padre Nóbrega, de

encontrar dentro da própria tradição indígena, elementos de uma humanização justificadores de uma atuação evangelizadora nas bases pretendidas.

Assim, unindo a formação intelectual gestada nos anos de formação, tanto em Salamanca quanto em Coimbra com as necessidades políticas da própria Companhia de Jesus, Nóbrega reforçava, em sua defesa estabelecida no sobredito à tese do Padre Quirício Caxa, tópicos essencialmente encontrados nas reflexões acadêmicas lusitanas.

Contudo, diferente da Espanha, a própria organização jurisdicional portuguesa acompanhou e iniciou a observação da questão em ambientes mais amplos. Não obstante, torna-se necessário destacar que, da mesma maneira que no país vizinho, a programação política também viria a abafar essas vozes que se tornavam anacrônicas na medida em que própria questão indígena não mais se justificava frente ao baixo contingente populacional, já desgastado com a impiedosa atuação imperialista.

Contudo a referida casuística portuguesa permaneceu como marco das preocupações de uma fase do pensamento peninsular no qual a ordem espiritual e a temporal encontravam-se marcadamente sobrepostas, inclusive no plano institucional. Assim, a criação, estabelecimento e incidência da "Mesa da Consciência" junto aos problemas brasileiros nos primeiros anos da sua colonização figura como demonstração indelével da realidade institucional do período.

5. Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Martim de, *Contributo Português para a obra de Althusius*. Estudos políticos e sociais. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarinha, V. VIII, nº 4, 1969.

Estudos de Cultura Portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.V. 3. 1983.

AQUINO, Tomás de, *De Regno*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

COSTA, Mário Júlio de Almeida, *História do Direito Português*. Coimbra: Almedina, 2002.

FREITAS, Frei Serafim de, *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*. Lisboa: Instituto de Alta cultura, 1959.

GETINO, Fr. Luiz G. Alonso, *El maestro F. Francisco de Vitória y el renacimiento filosófico teológico del siglo XVI*. Madrid: Tip de la Revista de Archivos, 1914.

HOMEM, António Pedro Barbas, *A organização institucional das relações internacionais dos descobrimentos ao liberalismo*. In Revista da Faculdade de Direito de Lisboa. V. XLI, nº 1. Coimbra: Coimbra Editora, 2000.

O Espírito das Instituições. Um estudo de história do Estado. Coimbra: Almedina, 2006

MARTINS, José V. de Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do século XVI*. Paris: Fundação Calouste Gilbenkian, 1973.

MERÊA, Paulo, *O poder Real e as Côrtes*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *A doutrina da "ciência média": de Pedro Fonseca e*

Luís de Molina, in Luís de Molina regressa á Évora. Évora: Fundação Luís de Molina, 1998.

PEREÑA, Luciano, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de America*. Salamanca: Ediciones de la Caja de Ahorros Y M. de P. de Salamanca, 1986.

PINHEIRO, Teresa, *Alteridade cultural e reflexão antropológica nos escritos de Manuel da Nóbrega,* S. J. Brotéria. v.163. n 4. 2006.

SEIXAS, Margarida, *Segunda Escolástica e Restauração: Contributo para o estudo da influência da Escola Peninsular na justificação político-jurídica restauracionista*. Dissertação (mestrado do curso de ciências histórico-jurídicas) – Programa de Pós-graduação em Direito, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1999.

SKINNER, Quentin, *Visões da Política. Questões Metodológicas*, Lisboa: Difel, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel, *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.